

13. LA METAFISICA EN TOMAS DE AQUINO

La síntesis más completa entre filosofía griega y teología cristiana la realizó Tomás de Aquino en el siglo XIII. Tomás de Aquino construye su sistema sobre la filosofía de Aristóteles, aunque tiene también elementos platónicos y neoplatónicos, y entra en diálogo con la tradición cristiana anterior y con los comentaristas musulmanes de Aristóteles. Aquí nos vamos a limitar a exponer las ideas fundamentales de la metafísica tomista, intentando hacer ver la dependencia de la metafísica aristotélica y las discrepancias de la misma.

El punto de partida de la construcción tomista es, como es natural, la visión que le da la fe cristiana de Dios, del mundo y del hombre. Y como filósofo y teólogo escolástico, Tomás se encuadra también dentro del lema de la escolástica: *Fides quaerens intellectum*. La fe es el punto de partida; es un hecho, que busca la comprensión filosófica.

Hay que partir también aquí de una tesis fundamental, presente en los padres de la iglesia y en teólogos anteriores, cristianos o del islam: "Las verdades naturales no son contrarias a las verdades de la fe. Lo naturalmente innato en la razón es tan verdadero, que no hay posibilidad de pensar en su falsedad. Y menos aún es lícito creer falso lo que poseemos por la fe, ya que ha sido confirmado tan evidentemente por Dios... El conocimiento natural de los primeros principios ha sido infundido por Dios en nosotros, ya que El es autor de nuestra naturaleza. La Sabiduría divina contiene, por tanto, esos primeros principios. Luego todo lo que esté contra ellos está también contra la Sabiduría divina. Esto no es posible de Dios. En consecuencia, las verdades que poseemos por revelación divina no pueden ser contrarias al conocimiento natural"¹. Esta tesis es fundamental en toda la construcción de Santo Tomás y le va a permitir caminar con un paso seguro tanto en los temas de la metafísica como en los de la ética.

1. El objeto de la metafísica: El ente y sus causas

En su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, Tomás de Aquino considera como objeto de la metafísica los diversos objetos intelectuales. El primero se deriva del orden del conocimiento y consiste en conocer las cosas por las causas, o en el conocimiento de las causas primeras; éste es el conocimiento más intelectual. En segundo lugar, constituyen el objeto de esta ciencia los objetos más universales. Estos son el ente y lo que se sigue de él: lo uno y lo múltiple, el acto y la potencia. El tercer objeto de la metafísica lo constituyen las cosas más separadas de la materia: Dios y los seres intelectuales. Estos tres objetos no implican tres ciencias, sino una sola, que recibe tres nombres. En cuanto que considera las substancias separadas mencionadas, se llama teología; en cuanto que considera el ente y lo que se sigue de él, se llama metafísica; y en cuanto que considera las causas primeras, se llama filosofía primera².

¹ TOMAS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, ed. bilingüe, 2 vol., Madrid 1967-68, = *Contr. gent.* I,7

² TOMAS DE AQUINO, In metaph., proem. Sobre la metafísica de TOMAS DE AQUINO cf. sobre todo su comentario *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Cf. también L. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*. I Teil: *Ens commune*, München 1985; II Teil:

La unidad de la metafísica está fundada en su objeto más propio e inmediato: El ente en cuanto ente y sus principios o fundamentos. La idea de ente es, según Tomás de Aquino, la primera que aprehende el intelecto: "*Nam illud quod primum cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit*"³. Puesto que se da en todo conocimiento, esta idea no nos puede ser desconocida⁴. La idea de ente es la más común y la primera, y constituye el objeto propio del intelecto humano: "*ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile*"⁵. Este "*ens in quantum ens*" parece que equivale al "*ens commune*"⁶ y a él se llega mediante el tercer grado de abstracción formal, que proporciona conceptos en los que se prescinde de toda materia y de todo constitutivo del ente que sea potencial⁷. Tomás de Aquino distingue tres grados de abstracción. Una abstracción física, en la que se prescinde de los caracteres individuales de las cosas, para llegar a una realidad sensible general, que puede ser objeto de ciencia. El segundo grado es la abstracción matemática, que prescinde de todo lo cualitativo para quedarse con lo cuantitativo. El tercer grado es la abstracción metafísica, que prescinde también de lo cuantitativo para quedarse con el ente en cuanto ente o con la substancia como tal.

Como en Aristóteles, en Tomás de Aquino el ente finito se compone de materia-forma y de acto-potencia. Pero a éstos se añade en Sto. Tomás el par: ser-esencia, que va a tener gran importancia en la historia de la metafísica. La composición de materia y forma sería válida sólo para los entes materiales o compuestos de materia, mientras que las otras dos valen para todos los entes. Pero Tomás de Aquino indica otras diferencias entre la composición materia-forma y las demás: "No obedece a la misma razón la composición de materia y forma que la de substancia y ser". Santo Tomás da luego varias razones: La materia no es substancia, sino sólo una parte de la misma; el ser no es acto propio de la materia, sino de la substancia en su totalidad. Por otra parte, tampoco la forma es el ser, sino que éste es acto con respecto a la forma. De este modo, en las substancias compuestas de materia y forma habría una doble composición de potencia y acto: una de materia-forma, que compone la substancia y la esencia; y otra de substancia-ser. La substancia compuesta de materia-forma es

Die philosophische Theologie, München 1987; E. FORMENT, *Filosofía del ser*. Introducción, comentario, texto y traducción del *De ente et essentia* de Santo Tomás, Barcelona 1988; J. GARCIA LOPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona 1976; M. DE ANDREA, *Soggetto e oggetto della metafisica secondo San Tommaso*. En *Angelicum* 27 (1950) 165-195; H. D. GARDEIL, *Initiation a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, IV. Métaphysique*, Paris 1952; B. MONDIN, *La filosofia dell'essere in San Tommaso d'Aquino*, Roma 1964; M. LUGTZ-BACHMANN (ed.), *Ontologie und Theologie. Beiträge zum Problem der Metaphysik bei Aristoteles und Thomas von Aquin*; Frankfurt 1988; H. WEIDEMANN, *Zum Problem der Begründung der Metaphysik bei Thomas von Aquin*. En M. LUGTZ-BACHMANN.

³ S. theol. I-II q. 94 a 2; De ente et ess., proem.

⁴ De verit. 11,1

⁵ S. Theol. I q. 5 a 2;

⁶ In metaph. VII, lect. 1, n. 1245. 1247-48; De pot. q. 7 a 2 ad 7; cf. M. DE ANDREA, *Soggetto e oggetto della metafisica secondo San Tommaso*, p. 180

⁷ M. DE ANDREA, *ibid.*, pp. 181-188

potencia, que recibe el acto por el ser. Las sustancias intelectuales están constituidas por la sola forma, que es la potencia; el acto es el ser⁸.

De todo esto resultaría que la división acto-potencia es la más fundamental de todo ente⁹. La composición de potencia y acto viene a ser la estructura fundamental de la realidad y la doctrina fundamental de toda la metafísica tomista. La estructura de acto y potencia es el fundamento de todo: principios de contradicción y causalidad; composición de esencia y existencia, de materia y forma, de substancia y accidentes etc.¹⁰.

Pero en Tomás de Aquino los entes finitos son entes creados, tienen el acto o el ser por participación y se componen de esencia y ser, o esencia y acto de ser, que están entre sí en una relación de potencia y acto¹¹. Esta composición del ente parte de la perspectiva de la creación. Mediante el acto creador, una esencia posible recibe el ser y es llevada a la existencia. Zubiri hace notar la importancia de esta perspectiva, que es la que determina, en definitiva, el concepto propio de ente en Tomás de Aquino: *ens est id cuius actus est esse*¹².

El mismo Zubiri insiste en el cambio radical que este concepto de creación significa para el concepto de ente. La "creacionalidad hace que Santo Tomás vea, de un lado, las cosas en el horizonte de la nihilidad, de otro lado a Dios creador dentro de ese horizonte"¹³. Para Aristóteles, ser significaba ser siempre, en contraposición a los entes sujetos a cambio; para Tomás, ser significa ser no-nada. El horizonte desde el que ve Tomás lo real es la nihilidad. Las cosas en cuanto creadas son finitas y por ello son imperfectas, son no-nada. Y como el ente es *id cuius actus est esse*, resultaría que los entes o cosas tienen un imperfecto acto de ser. Todo esto indica un cambio importante con respecto a Aristóteles¹⁴.

Algunos autores insisten en que Sto. Tomás no habla de esencia y existencia, sino de esencia y ser. J. B. Lotz insiste en esta composición de ser y esencia, viendo en ella una afirmación del ser como distinto del ente y de la existencia como puro acto de existir. Estas afirmaciones de Lotz están motivadas por la filosofía de Heidegger. Según Lotz, en Tomás de Aquino no se perdería el concepto heideggeriano de diferencia ontológica¹⁵. Tomás de Aquino distinguiría en los entes concretos "*actus essentiae*", que indicaría la existencia, y "*actus essendi*", que se referiría al ser, no sólo como simple acto de existir, sino como lo más

⁸ Contra gent. II,54

⁹ S. theol. I, q. 77 a 1

¹⁰ C. GIACON, *Le grandi tesi del tomismo*, Bologna 1967, p. 167; G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid 1953, espec. el título: La doctrina del acto y de la potencia, base de la síntesis tomista; C. FABRO, *Circa la divisione dell' essere in atto e potenza secondo San Tommaso*, en *Divus Thomas* (1939) 529-552

¹¹ S. theol. I, q. 50 a 2; q. 7 a 2 ad 1; Contra gent. II, 52

¹² X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994, p. 91: cita a TOMAS DE AQUINO, *De natura generis*, cap. 1; *Quodlib.*, 2 a 31

¹³ *ibid.*, p. 99

¹⁴ *ibid.*, pp. 100-105

¹⁵ J. B. LOTZ, *Der Mensch im Sein*, Freiburg 1967, pp. 53-54

profundo y como el contenido de perfección que contiene el ente, ya que el ser de por sí, según Tomás de Aquino, indica lo más perfecto. Esta perfección del ser es limitada por la potencia, por la misma esencia del ente finito, ya que ésta y el ser están en la relación de potencia y acto: "*forma comparatur ad esse ut potentia ad actum*"¹⁶.

Al objeto de la metafísica pertenecen también los principios y causas del ente. Tomás de Aquino sigue en esto a Aristóteles. Como él, distingue unos principios constitutivos del ente que no tienen existencia separada y otros que sí la tienen. Los primeros eran en Aristóteles la materia y la forma, y en algún sentido el acto y la potencia. De ahí resultaban las causas material y formal. Los segundos principios serían el acto anterior a la potencia, las causas eficiente y final, cuando ésta no equivale a la realización de la forma. Santo Tomás ha añadido la composición *actus essentiae* y *actus essendi*, como hemos dicho.

2. Teología natural

Las diferentes causas y principios remiten a una causa eficiente. De esa manera, el tema ya aristotélico de la causa primera, motor inmóvil o acto puro es imprescindible como origen absoluto. De este modo la metafísica tomista desemboca en filosofía primera. La causa primera sólo puede ser objeto de la metafísica en cuanto que tiene relación con el ente como objeto propio de la misma, dado que la ciencia que considera un objeto "es conveniente que considere los principios de aquel género, ya que la ciencia no se completa sino mediante el conocimiento de los principios". En otras palabras, se habla de ella en cuanto principio del ente en cuanto ente.

Pero Tomás de Aquino habla de la primera causa o de Dios también a partir de la composición ser-esencia en el ente. Ser indica sólo perfección, que luego es limitada por la esencia. Esta idea de ser como perfección llevaría hasta el "*ipsum esse*", hasta la idea subsistente de ser, identificado por Tomás de Aquino con Dios. El ser se considera como acto. El "*ipsum esse*" es todo actualidad y perfección: "*actualitas omnium actuum et perfectio omnium perfectionum*"¹⁷. O como se dice en la Suma Teológica, "*ipsum esse est perfectissimum omnium...; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum*"¹⁸.

El acto puro o *ipsum esse* es identificado con Dios, en el cual no se da composición de esencia y ser¹⁹. La insistencia en afirmar la unidad del objeto de la metafísica, comprendiendo el ente y sus principios y causas, hace que la teología natural no constituya en Tomás de Aquino un tratado aparte, sino el capítulo conclusivo o el punto culminante, al cual llega la metafísica en su reflexión sobre el ente en cuanto ente, al buscar una explicación mediante las causas o principios. De esta manera van a parar a Dios las tres disciplinas mencionadas al principio: Metafísica, filosofía primera y teología. Es ésta, como teología

¹⁶ Quaest. de anima a 6 ad 2; S. theol. I q. 3 a 4; J. B. LOTZ, *ibid.*, pp. 57-61; E. CORETH, *Metafísica*, Barcelona 1964, pp. 159-165

¹⁷ De pot. q. 7 a 2 ad 9

¹⁸ S. theol. I q. 4 a 1 ad 3

¹⁹ S. theol. I q. 3 a 4; q. 50 a 2 ad 3; Contra gent. II, 52

natural y con Dios como objeto explícito, la que corona la metafísica. Dice Tomás de Aquino: "Esta filosofía primera se ordena, de por sí, al conocimiento de Dios como a su último fin y por eso se llama ciencia divina. Luego el conocimiento de Dios es el fin último del conocimiento y de la operación del hombre... En consecuencia, el último fin es la primera verdad. Luego el fin último y total del hombre, incluidas sus operaciones y deseos, es el conocer la verdad primera, que es Dios. En todos los hombres hay un deseo natural de conocer las causas de todo cuanto ven... Luego el hombre desea conocer naturalmente la causa primera como último fin. Y esta causa primera de todo es Dios"²⁰.

La teología natural de Santo Tomás está expuesta sobre todo en la *Suma contra los gentiles*, que es un tratado filosófico. La reflexión sobre Dios está expuesta al principio de la *Suma*, al contrario que en Aristóteles, quien la expone al final de la *Física* (libros VII-VIII) y hacia el final de la *Metafísica* (libro XII). Esto puede parecer que contradice otra afirmación del mismo aquinatense: "La filosofía se ordena al conocimiento de Dios; por eso la metafísica, que se ocupa de lo divino, es la última parte que se enseña de la filosofía"²¹. Pero hay que tener presente que Santo Tomás, cuando escribió esta *Suma*, ya había escrito otras obras acerca del ente. De todas formas, presentar la teología natural en primer lugar tiene su lógica en la perspectiva tomista, ya que precisamente la idea de Dios representa la perspectiva desde la cual se considera todo lo que sigue.

Santo Tomás parte de que existe un doble orden de verdades sobre lo que creemos de Dios. Parte, pues, del Dios de la fe, en el que cree. Pero afirma que hay verdades sobre Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana; y que hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios, aunque también sean propuestas por la revelación²².

En la exposición de estas verdades, Tomás de Aquino dice que "se ha de proceder por razones demostrativas que puedan convencer al adversario"²³. Las razones que expone Tomás de Aquino son las conocidas cinco vías: La del movimiento, la de la contingencia, la de la causalidad, la de los grados de los entes y la de la finalidad. La vía del movimiento es la más extensa y reproduce de modo expreso la prueba aristotélica del motor inmóvil, tal como se presenta en la *Física*. La 2ª, la 3ª y la 5ª son también aristotélicas. La cuarta vía, de los grados de los entes, es de origen platónico²⁴.

Las vías tienen todas ella una estructura semejante: Se parte del ente de experiencia, que se ve en cada caso desde una perspectiva diferente, pero siempre como ente dependiente y no explicable por sí mismo: Ente sujeto a movimiento, como paso de la potencia al acto, ente contingente, causado, ordenado. Se aplica luego el principio de causalidad visto en Aristóteles y aceptado por Tomás de Aquino. Se considera inadmisibles el proceso al infinito. Y se concluye afirmando un primer motor, un ser necesario o una primera

²⁰ TOMAS DE AQUINO, *Contra gentes*, III,25

²¹ *ibid.*, I,4

²² TOMAS DE AQUINO, *Contra gentes*, Libro I, cap. 3

²³ *ibid.*, cap. 9

²⁴ *ibid.*, cap. 12

causa. Estos son identificados luego con Dios, o con lo que todos llaman Dios. Como se ve, es el esquema aristotélico.

Las vías no llegan directamente a Dios, sino a un primer motor o una primera causa, que luego son identificados con Dios. Las vías no suplen a la fe, ni llegan adonde llega la fe, sino que son sólo *praeambula fidei*, preámbulos para la fe, que hacen que la fe sea razonable y que el que la tenga pueda afianzarse más en ella. De hecho, el último paso que identifica la causa primera o el primer motor con Dios, no lo daría sino el que ya admite de antemano su existencia.

Hay otras verdades sobre Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana. Así son las que se refieren a la naturaleza divina. Dice Tomás de Aquino acerca de ellas que se pueden "traer algunas razones verosímiles, para ejercicio y recreación de los fieles, no para convencer a los contrarios"²⁵. O como dice en la *Suma teológica*: "Puesto que de Dios no podemos saber lo que es (*quid sit*), sino lo que no es (*quid non sit*), no podemos considerar acerca de Dios cómo es, sino más bien cómo no es (*quomodo non sit*)"²⁶.

Zubiri hace notar las perspectivas diferentes en Aristóteles y en Tomás de Aquino, motivadas por los conceptos de Dios y de creación. Ya hemos dicho que cambia el concepto de ente. También cambia el concepto de Dios, como es obvio. El Dios de Aristóteles es considerado desde la perspectiva del movimiento y es visto como inmóvil; no tiene relación activa con el mundo, sino que más bien pone en movimiento al mundo ya existente, actuando como causa final. Frente a esta idea de Dios, Tomás de Aquino admite de entrada un Dios personal preexistente al mundo. "Será fácil traducir la palabra 'teología' y traducir *theós* por *Deus*. Pero lo que hay detrás de esas palabras y de esos conceptos es algo abismáticamente distinto y ajeno a lo que fue el pensamiento de los griegos"²⁷.

Zubiri habla también de una entificación de Dios en Tomás de Aquino. "Si las cosas creadas como tales son entes -es la entificación de la realidad-, entonces la transcendencia creadora de Dios es algo que es objeto también de una interpretación entitativa por parte de Santo Tomás"²⁸. Dios aparecería como *transcendencia entificante*. En esta misma línea estaría Heidegger cuando repite que Dios en la metafísica occidental ha sido considerado como un super-ente.

Afirmar esto implicaría entrar en el tema de la esencia divina. De hecho Zubiri trata de ella en las páginas que siguen. Menciona dos interpretaciones: Una de tradición neoplatónica, que ha insistido en que Dios está más allá del ente, que es ante-ente o que está más allá del ser. Otra que ha preferido considerarlo como ente o como ser y hablar de analogía. Tomás de Aquino está en esta segunda línea, considera a Dios como el *ipsum esse* y cree que los entes participarían del ser y tendrían ser en sentido análogo²⁹.

²⁵ *ibid.*, cap. 9

²⁶ TOMAS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 3. Ed. TOMAS DE AQUINO, *Summa theologica*, 5 vol., Madrid 1961-65

²⁷ X. ZUBIRI, *ibid.*, p. 74

²⁸ *ibid.*, p. 106

²⁹ cf. *ibid.*, pp. 105-112

A esta interpretación zubiriana de Tomás de Aquino, como a la idea heideggeriana de super-ente, se opondría la interpretación que hacen Lotz o Coreth, quienes verían a Dios, según Tomás, no como un super-ente, sino como ser subsistente y plenitud del ser. Pero no vamos a entrar en estas cuestiones, que en realidad tratan acerca de la naturaleza divina.

3. El hombre y el sentido de la vida

Más consecuencias creemos que tiene el influjo de la teología en la metafísica tomista para la visión del hombre, de la vida humana y de la historia. Y es natural, ya que según la Biblia Dios es el fin del hombre, la historia es historia de salvación y la creación misma es vista desde esta perspectiva.

Sobre la constitución del hombre, Tomás de Aquino repite ideas aristotélicas. El hombre se compone de alma y cuerpo, y éstos son vistos como forma y materia, que componen una única substancia. El alma no está en el cuerpo como en algo extraño, sino que es su forma substancial, es forma natural del cuerpo. Con esto se afirma fuertemente la unidad humana.

Pero Tomás de Aquino afirma también que el alma es forma subsistente, que no depende intrínsecamente del cuerpo, que no se corrompe cuando se corrompe el cuerpo y que puede, por lo tanto, existir separada del cuerpo y conocer en este estado, aunque sea *praeter naturam*, ya que el alma siempre tendrá tendencia al cuerpo, del cual es forma natural³⁰.

Esta substancia tiene, como en Aristóteles, diferentes potencias: Los cinco sentidos externos; cuatro sentidos internos: Sentido común, imaginación o fantasía, *vis aestimativa* o instinto, y *vis memorativa* o memoria. Y además, las facultades racionales: El intelecto agente y el pasivo, y la voluntad.

Ya Aristóteles había hablado de la posibilidad de existir separado el intelecto agente. Tomás de Aquino aduce también la autoridad de Aristóteles en este sentido, cuando habla de la inmortalidad del alma³¹. El intelecto agente fue luego entendido por Alejandro de Afrodisia y por Avicena y Averroes como un intelecto único y común a todos los hombres. Pero Averroes añadió además que también el intelecto pasivo es único y existe separado. Tomás de Aquino escribió contra esta última doctrina un tratado: *De unitate intellectus contra averroistas* y en la *Suma contra gentiles*³². Se opone a esta doctrina averroísta porque negaría la inmortalidad personal e individual, al no dejar ya nada inmortal del alma individual. Pero Tomás de Aquino, unos capítulos más adelante, en la citada *Suma*, se opone también a la unicidad del intelecto agente defendida por Alejandro y por Avicena³³.

Además de las facultades intelectivas, el hombre tiene la facultad volitiva o voluntad, semejante al apetito sensitivo, pero diferente de él, como sucedía en Aristóteles. El apetito desea los bienes inmediatos presentados por los sentidos; la voluntad desea el bien

³⁰ TOMAS DE AQUINO, *Contra gent.* II,79; cf. *S.Th.* q. 89

³¹ *Contra gent.* II,79

³² *Contra gent.* II,73

³³ *Contra gent.* II,76

como tal o el bien en general. El bien general, que le es natural, es la felicidad, como en Aristóteles.

En todas estas ideas se ve una estructura filosófica aristotélica, tanto en la constitución del sujeto humano como en el obrar del mismo en busca del bien o de la felicidad. Pero en Tomás de Aquino hay algo más, por influjo de la teología; y ésta decide en las cuestiones principales, tanto acerca de la constitución del hombre como sobre su obrar.

En el tema del intelecto agente, Tomás de Aquino parte de la fe en la inmortalidad personal. Pero esto no se salvaguarda si el alma se diluye en un intelecto común, como sucedía en el averroísmo. De ahí que Tomás combata ante todo a Averroes. Alejandro de Afrodisia y Avicena aún dejaban en pie intelectos individuales pasivos.

Aristóteles y Tomás de Aquino hablan del bien y de la felicidad. Pero para Tomás la felicidad está más determinada: Consiste en el bien infinito, en la posesión de Dios. Dios es el fin de todas las cosas creadas; y el fin de las naturalezas intelectuales es entender a Dios: "Luego el último fin del hombre es el entender de alguna manera a Dios". Y añade más adelante: "El conocimiento de Dios es el fin último del conocimiento y de la operación del hombre"³⁴. Santo Tomás parece intelectualista en todo este contexto. El intelecto es superior a la voluntad y la felicidad depende sobre todo del entendimiento. La felicidad suprema está en la contemplación de Dios³⁵. No basta el conocimiento que da la demostración, ni tampoco el de la fe, ya que la fe no aquieta el deseo de la felicidad, sino que lo excita más, ya que cada cual desea ver lo que cree³⁶.

Determinado así el fin último, cambia del todo la perspectiva de la ética, con respecto a Aristóteles. Verdad es que la determinación tiene sus buenos límites, ya que este bien absoluto no es comprensible para el hombre en esta vida. Por esto mismo, dicho bien no determina la voluntad; al hombre pueden parecerle relacionados con su felicidad objetos que en realidad no lo están y puede buscar el bien y elegir males *sub ratione boni*. Todo esto ha hecho que los autores se pregunten por la relación entre la ética aristotélica y la tomista. Hay quienes opinan que Santo Tomás sigue a Aristóteles considerando al hombre en el orden natural, o considerando que tiende a Dios como fin último en la medida en que puede conocerlo en esta vida.

En realidad, el hombre para Tomás de Aquino no es naturaleza pura, que no ha existido nunca de hecho, sino naturaleza elevada a un orden sobrenatural. Por estar elevada a un fin sobrenatural, ha de poder tender hacia él, por más que sea gratuito. Este tema ha sido objeto de largas discusiones, también en el siglo veinte³⁷. A esto hay que añadir doctrinas teológicas como la voluntad salvífica universal y la de la gracia. Todo esto pondría al hombre real, al único hombre existente para Tomás de Aquino, en una situación muy diferente de la que tenía en la filosofía de Aristóteles, aunque se conserven las estructuras y conceptos aristotélicos para hablar de él. Además, habría que presuponer siempre la tesis indicada antes, según la cual no puede existir contradicción entre las verdades reveladas y las de la razón natural.

³⁴ Contra gent. III,25; cf. *ibid.*, cap. 17-24

³⁵ Contra gent. III,26 y 37

³⁶ Contra gent. III,39-40

³⁷ Cf. J. A. DE LA PIENDA, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca 1985

Con todo esto se logra un optimismo mucho mayor sobre las capacidades de la razón humana para conocer la verdad y el bien, y sobre la relación entre filosofía y teología, también presente en Aristóteles. La teología natural es posible; el hombre puede demostrar la existencia de Dios y conocer algo de sus atributos, aunque sea por analogía. Y sobre todo se deja abierta la puerta para la razonabilidad de la revelación, para el *rationabile obsequium*, que dará respuestas más seguras. La revelación define claramente cuál es el bien supremo y en qué consiste la felicidad. Tomás de Aquino en esto no necesita divagar como lo hacía Aristóteles. Es cierto, con todo, que también en Tomás de Aquino el hombre carece de un conocimiento claro del summo bien y que puede elegir males *sub ratione boni*.

Sobre estos presupuestos se funda el carácter moral de los actos. Serán buenos o malos en la medida en que sean o no medios para alcanzar el fin. Tomás de Aquino usa también aquí los conceptos aristotélicos. Habla también de virtudes intelectuales y morales, y de hábitos. Habla de ley natural, fundada en la naturaleza humana racional y en la recta razón. Piensa también que la virtud está en el término medio, que ha de ser considerado por la recta razón; y que éste justo medio depende a veces de las circunstancias. Por eso también le da gran importancia a la prudencia.

Pero también aquí hay un fundamento teológico más profundo. La ley natural se funda en la esencia del hombre y ésta tiene su origen en Dios. Por eso, la ley natural se funda en una ley eterna, que existe en Dios. Esta es el fundamento de todo el carácter positivo o negativo de los actos. Y esto nos lleva de nuevo a la revelación y a la manifestación positiva de la ley eterna. Ley natural y ley positiva revelada proceden de la ley eterna y no puede haber contradicción entre ellas. La ley positiva tiene la ventaja de ser más clara y precisa. Esta ley está expresada en los mandamientos del Antiguo Testamento, renovados, reinterpretados y sintetizados por Cristo en el Nuevo Testamento. Con esto, la ética en Tomás de Aquino queda mucho más fundamentada y resulta mucho más segura que la aristotélica; y ésta queda integrada dentro de aquella.

Esta fundamentación positiva de la moral se inscribe dentro de la conveniencia de la revelación también de aquellas verdades acerca de Dios que pueden ser descubiertas por la razón. Serían muy pocos los que llegarían al conocimiento de las mismas, a causa de la dificultad de la materia, de los conocimientos que presupone, de los obstáculos, pasiones, etc. "La humanidad permanecería inmersa en medio de grandes tinieblas de ignorancia, si para llegar a Dios sólo tuviera expedita la vía racional". De ahí la conveniencia de la revelación, "para que así todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda y error". Esto se debe a "la divina clemencia"³⁸. Estamos en el contexto de conceptos teológicos fundamentales: Voluntad salvífica universal, creación del hombre para un fin sobrenatural y visión de la historia como historia de salvación.

4. Ontología y teología

Sobre la aportación positiva de Tomás de Aquino a la metafísica, las opiniones difieren. Oein-Hanhoff ve en Tomás de Aquino una mayor riqueza de contenido en las

³⁸ Contra gent. I,4

expresiones "*ens commune*" o "*ens in quantum ens*" al diferenciar el ente de la esencia³⁹. Sobre la importancia de la composición ser-esencia, que tiene su origen en la idea de creación, autores como Lotz o Coreth creen que significaría una aportación interesante para profundizar en la diferencia entre ser y ente, en el sentido de la filosofía heideggeriana.

Ya hemos visto que Zubiri ve aquí un cambio radical del horizonte de la metafísica, que aquí es horizonte de la nihilidad, horizonte bíblico. Con esto cambia radicalmente la perspectiva del origen. El mundo, la materia, la forma no son eternas, como en Aristóteles, sino que han tenido un comienzo. El concepto de creación entra como una alternativa en la metafísica, que hace cambiar también el concepto de ente.

Heidegger, en cambio, ve en esta visión de Tomás de Aquino o de otros filósofos musulmanes o cristianos el influjo decisivo de la teología⁴⁰. Y cree que hay un inconveniente: "Así sucede que a partir de aquí toda la existencia de la metafísica es determinada de antemano por la orientación a la teología en sentido cristiano. La teología aquí ya no está coordinada y en relación con las mencionadas preguntas por las determinaciones del ser en general, como en Aristóteles, sino que toda la metafísica está expresamente ordenada al conocimiento de Dios... En la edad media y en adelante no se ve ningún problema propiamente dicho en el concepto aristotélico del verdadero filosofar, sino que únicamente se busca orientar al mismo tiempo las diversas determinaciones hacia una ciencia. Esto intenta Tomás en el proemio a su comentario sobre la metafísica de Aristóteles"⁴¹.

Que la filosofía y el saber humano en general se dirijan hacia Dios, lo hemos dicho ya antes. Que en esto haya una subordinación de la filosofía a la teología, parece también un hecho. Esto es común en la edad media y particularmente en la escolástica, en la que los filósofos generalmente son al mismo tiempo teólogos. En la misma noción de ente y en la composición del mismo se veía el influjo de la teología; y sobre todo en la concepción del hombre y en la ética. Pero que por esto se deje de hacer verdadera filosofía, sería excesivo. Tomás de Aquino reflexiona filosóficamente sobre el ente y se plantea problemas filosóficos, a veces en contraste con la revelación. Así sucede cuando se plantea el problema de la creación del mundo desde toda la eternidad o en el tiempo. La revelación le dice que fue creado en el tiempo, o al comienzo del tiempo. Pero Tomás discute filosóficamente y dice que desde el punto de vista filosófico no se puede demostrar que el mundo haya sido creado en el tiempo. También es cierto que en fin de cuentas la teología prevalece.

Merecería alguna reflexión más el cambio de horizonte de la metafísica tomista, debido al concepto de creación, en relación con la visión precedente aristotélica. Aristóteles admite una materia eterna, formas eternas, inteligencias eternas capaces de ponerse en movimiento hacia el acto puro o motor inmóvil, causa final. Tampoco esta visión aristotélica carece de incongruencias. Aristóteles sigue un razonamiento con el esquema de la causa eficiente o el esquema acto-potencia hasta llegar al acto puro; y luego tiene que considerar a éste como causa final, que como tal es causa del comienzo del movimiento. Por otra parte, movimiento es para Aristóteles paso del no-ser al ser, del ser al ser y del ser al no-ser. Ahora bien, el paso del no-ser al ser y del ser al no-ser no pueden ser sino relativos, ya que la materia

³⁹ L. OEING-HANHOFF, *Metaphysik*. En J. RITTER - K. GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, p. 1221-1224

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt 1992, pp. 61-69 (GA 29/30)

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 76

y la forma son eternas. ¿No es una incongruencia que la materia o la forma no necesiten depender para ser y necesiten luego de un motor inmóvil para pasar del ser al ser? Por otra parte, en esta explicación tampoco se resuelve el problema del conocimiento del motor inmóvil o principio absoluto, para hablar del cual hay que recurrir a los atributos negativos.

El concepto de Dios creador resulta igualmente incomprensible. Pero tendría la ventaja de ser un concepto más unitario y más absoluto. De él dependería todo el movimiento y podría ser entendido como causa eficiente, sin tener que romper el esquema demostrativo al llegar al final del proceso. Así lo entiende Santo Tomás, aunque también tiene dificultad para hacer ver que en la creación Dios no pasa de la potencia al acto. Pero también aquí se trata del misterio de Dios y de su acción.

El concepto de creación podría, tal vez, constituir una profundización ulterior de los conceptos aristotélicos de movimiento, de causalidad, de materia y forma eternas, de motor inmóvil y de acto puro. Y no estaría más en desacuerdo con la actual teoría, según la cual el mundo ha tenido un comienzo. No vemos, pues, que el concepto de creación implique dejar de lado una reflexión metafísica a causa de la teología; ni pensamos que tenga más inconvenientes que la perspectiva aristotélica.

De todos modos, este concepto hace dar un cambio importante en el horizonte de la metafísica, que va a ser constante en la metafísica posterior. Como dice Heidegger, ésta ha sido la pregunta fundamental de la metafísica occidental: "¿Por qué es el ente, en general, y no más bien la nada?"⁴².

La metafísica escolástica tomista ha tenido una larga y rica historia, en la que ha habido importantes pensadores, como Cayetano, Silvestre de Ferrara, etc. Entre ellos tienen para nosotros particular importancia los de la Universidad de Salamanca, los salmanticenses: Francisco de Vitoria, fundador de la escuela, Domingo Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, Juan de Santo Tomás, etc. Estos siguen a Tomás de Aquino, pero en ellos se da un desarrollo del tomismo.

5. Aristóteles y la tradición suareciana

Hubo otra corriente importante en la escolástica española, cuyo principal exponente es Francisco Suárez. A ella pertenecen otros autores, como Molina, Toledo, Vázquez, etc. El más importante es, sin duda, Suárez, quien en su monumental obra *Disputationes metaphysicae* ofrece la primera metafísica sistemática y autónoma. Hasta entonces la metafísica se hacía más bien en forma de comentarios a la metafísica de Aristóteles.

Suárez sigue en general a Aristóteles y a Santo Tomás en lo que se refiere al objeto de la metafísica. Sobre la relación entre metafísica y teología, Suárez está también en la línea tomista. Admite la unicidad de metafísica y teología natural, según indica el mismo título completo de su principal obra: *Disputationes metaphysicae, in quibus et universa theologia naturalis ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*.

La síntesis de Suárez se hace en la edad moderna. De ahí que dialogue no sólo con la tradición escolástica anterior, sino también con la tradición islámica y renacentista, como Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, etc. Como afirma Zubiri: "Las *Disputationes* de

⁴² M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, p. 122

Suárez constituyen la enciclopedia del escolasticismo. Desde sus más antiguas direcciones árabes y cristianas hasta el giro nominalista que adoptó francamente en el siglo XIV, y revistió caracteres inundatorios en el siglo XV y XVI, no ha dejado escapar Suárez ninguna idea u opinión esencial de la tradición filosófica⁴³.

Seguir la línea aristotélico-tomista no significa seguir en todo a Santo Tomás. Suárez se aparta de él en varias cuestiones. Dentro de la teología natural, Suárez cree que el movimiento natural no es apto para demostrar la existencia de Dios. En general, no cree que con argumentos de la física se llegue al acto puro o a Dios. De ahí que en vez del principio: *quidquid movetur, ab alio movetur*, prefiera el principio: *quidquid fit, ab alio fit*. En cuanto a la esencia divina, Suárez afirma entre Dios y las criaturas, como también entre la substancia y los accidentes, una analogía de atribución, frente a la analogía tomista de proporcionalidad⁴⁴.

La importancia de Suárez en la historia de la metafísica no termina en su obra personal, sino que ejerció un gran influjo. Dice Zubiri a este respecto: "La influencia de Suárez ha sido, en este sentido, enorme... Es archisabido que las *Disputationes* de Suárez han servido como texto oficial de la filosofía en casi todas las universidades alemanas durante el siglo XVII y gran parte del XVIII. Todo ello hace de Suárez un factor imprescindible para la intelección de la filosofía moderna"⁴⁵.

También Heidegger reconoce la importancia de Suárez. Según él, Tomás de Aquino influyó poco en el desarrollo de la metafísica moderna. El "influjo directo en el desarrollo de la metafísica moderna lo ejerció un teólogo y filósofo, que en el siglo XVI se propuso interpretar de nuevo... la metafísica aristotélica: El jesuita español Francisco Suárez. El significado de este teólogo y filósofo está lejos de ser apreciado en la medida en que se lo merece este pensador, que en la agudeza y autonomía del preguntar ha de ser colocado por encima de Tomás de Aquino".⁴⁶ Heidegger comenta a continuación el influjo de Suárez en Descartes. También lo tuvo en Leibniz, quien refiere que ya a los doce años leía las *Disputationes* de Suárez.

BIBLIOGRAFÍA:

⁴³ X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1981, p. 127

⁴⁴ Cf. F. GARCIA MARTINEZ, *Algunos principios diferenciales de la metafísica suareciana frente al tomismo*. En *Pensamiento* 4 (1948) 11-30. Sobre el pensamiento de SUAREZ en general, cf. J. ITURRIOZ, *Estudios sobre la metafísica de F.Suárez*, Madrid 1949; J. HELLIN, *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez*. En *Pensamiento* 4 (1948) 123-167; id., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid 1947; J. ROIG GIRONELLA, *La síntesis metafísica de Suárez*. En *Pensamiento* 4 (1948) 169-213; M. GRABMANN, *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*. En *Mittelalterliches Geistesleben* 1 (1926) 525-560; H. GUTHRIE, *The metaphysic of Francis Suárez*. En *Thought* (N.Y.) 16 (1941) 297-311; J. F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990; H. SEIGFRIED, *Wahrheit und Metaphysik bei Suárez.*, Bonn 1967

⁴⁵ *ibid.*, p. 128

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, pp. 77-78

- ANDREA, M. DE, *Soggetto e oggetto della metafisica secondo San Tommaso*. En *Angelicum* 27 (1950) 165-195;
- CORETH, E. *Metafísica*, Barcelona 1964
- COURTINE, J. F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990;
- ELDERS, L., *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*. I Teil: *Ens commune*, München 1985; II Teil: *Die philosophische Theologie*, München 1987;
- FABRO, C., *Circa la divisione dell' essere in atto e potenza secondo San Tommaso*, en *Divus Thomas* (1939) 529-552
- FORMENT, E., *Filosofía del ser. Introducción, comentario, texto y traducción del De ente et essentia de Santo Tomás*, Barcelona 1988
- GARCIA LOPEZ, J., *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona 1976
- GARCIA MARTINEZ, F., *Algunos principios diferenciales de la metafísica suareciana frente al tomismo*. En *Pensamiento* 4 (1948) 11-30
- GARDEIL, H. D., *Initiation a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, IV. Métaphysique*, Paris 1952
- GIACON, C., *Le grandi tesi del tomismo*, Bologna 1967,
- HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt 1992,
- GRABMANN, M., *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*. En *Mittelalterliches Geistesleben* 1 (1926) 525-560;
- GUTHRIE, H., *The metaphysic of Francis Suárez*. En *Thought* (N.Y.) 16 (1941) 297-311;
- HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976
- HELLIN, J., *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez*. En *Pensamiento* 4 (1948) 123-167; id., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid 1947;
- ITURRIOZ, J., *Estudios sobre la metafísica de F. Suárez*, Madrid 1949
- LOTZ, J. B., *Der Mensch im Sein*, Freiburg 1967
- LUGTZ-BACHMANN, M., (ed.), *Ontologie und Theologie. Beiträge zum Problem der Metaphysik bei Aristoteles und Thomas von Aquin*; Frankfurt 1988
- MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*, Madrid 1953, espec. el título: La doctrina del acto y de la potencia, base de la síntesis tomista.
- MONDIN, B., *La filosofía dell'essere in San Tommaso d'Aquino*, Roma 1964
- OEING-HANHOFF, L., *Metaphysik*. En J.RITTER - K.GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, p. 1221-1224
- ROIG GIRONELLA, J., *La síntesis metafísica de Suárez*. En *Pensamiento* 4 (1948) 169-213

SEIGFRIED, H., *Wahrheit und Metaphysik bei Suárez.*, Bonn 1967

TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, ed. bilingüe, 2 vol., Madrid 1967-68

TOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 5 vol., Madrid 1961-65

TOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio.*

WEIDEMANN, H., *Zum Problem der Begründung der Metaphysik bei Thomas von Aquin.*

En M.LUGTZ-BACHMANN.

ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994

ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1981